L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 25. — 23 JUIN 1960

QUELQUES QUESTIONS THÉOLOGIQUES

Autour du miracle

I. — *Le miracle et l'Ecriture Sainte*

De plus en plus, l'intérêt porté à la question du miracle se déplace du terrain de l'apologétique vers celui de la théologie. Mais la théologie du miracle repose avant tout sur l'Ecriture. L'enseignement de l'Ecriture a été relevé dans le *Dict. de la Bible* (Lesêtre) ; dans le *Dict. de Théologie cath.* (Michel), dans le *Dict. apologétique de la foi cath.* (de Grandmaison et de Tonquédec) et dans le tome II du *Jésus-Christ* de L. de Grandmaison. Plus récemment le P. Lefèvre, S. J. a repris cette question dans le *Supplément du Dict. de la Bible* [1], mais en se tenant aux seuls aspects que la critique littéraire et historique pose actuellement à propos des miracles de l'Ecriture. L'excellente mise au point du professeur d'Enghien est ici une précieuse entrée en matière.

Le langage biblique présente avant tout les miracles comme des signes divins :

> Le miracle appartient à la catégorie des actes symboliques des prophètes ; c'est un geste qui veut souligner et en même temps faire comprendre une parole de Dieu. Par ailleurs, si le miracle dépasse ce qui est possible à l'homme, ce n'est pas comme un tour de force isolé, mais c'est comme faisant partie de la grande œuvre du Créateur ; les miracles sont des points singuliers dans l'œuvre du Tout-Puissant pour le salut de ses créatures (col. 1301).

Une première précision s'impose : la valeur historique des récits de miracles. Sans doute, en définissant la possibilité du miracle le concile du Vatican en déduit qu'il ne faut pas reléguer au rang des fables et des mythes tous les récits de miracles qu'on trouve dans l'Ecriture ; mais, parlant en général, le concile ne préjuge pas de chaque cas particulier. Aussi le champ reste ouvert à l'exercice ordinaire de la critique.

En premier lieu, le genre littéraire d'un écrit inspiré n'est pas nécessairement déterminé par la présence ou l'absence de faits merveilleux dont on y trouve le récit. Mais « si un ouvrage se classe dans le genre sapientiel, où la fiction est de règle, le merveilleux qui s'y rencontre a des chances d'être une pure construction littéraire ». A ce titre, le merveilleux littéraire doit être admis dans le livre de Job, vraisemblablement dans les livres de Jonas et de Tobie. Peut-être faut-il voir, dans Daniel, un mélange du genre prophétique (dominant dans les ch. VII-XII) et du genre sapientiel (surtout ch. I-VI et XIII-XIV). Il ne faut donc pas insister sur la réalité des faits merveilleux rapportés dans ces livres, où l'auteur s'appuie moins sur la réalité du fait que sur sa signification.

Dans les livres relatant des événements réellement arrivés, le merveilleux de fiction n'est pas nécessairement exclu : le serpent de la Genèse, l'âne de Balaam. Pour le serpent de la Genèse, aucune difficulté, les faits réels étant proposés dans ce chapitre en langage figuré. Pour l'ânesse, « le plus simple paraît être de voir dans les ℣℣. 22-35 le récit de la vision de la nuit, mentionnée au ℣. 19. »

Dans l'histoire des Hébreux depuis la sortie d'Egypte, aucun événement important n'est raconté qui ne soit miraculeux. Il y a lieu de se méfier d'une telle généralisation ; mais « l'unanimité entre des traditions très diverses contraint à admettre un miracle réel à l'origine, ou du moins un fait tenu pour tel par les bénéficiaires ». Nos récits, écrit l'A.,

> ne sont ni un journal de voyage, ni la mise par écrit de témoignages de première main, mais des souvenirs qu'on se transmettait de génération en génération pour entretenir la flamme de la foi. Chaque tradition fait ressortir à sa manière le caractère miraculeux de l'événement. L'auteur inspiré qui les a réunis n'a pas craint de les juxtaposer, même quand les détails étaient difficilement conciliables (séparation des eaux de la mer Rouge, goût de la manne) parce que ces présentations diverses mettaient chacune en valeur la portée significative des miracles. La littérature postérieure, du Deutéronome à la Sagesse, en passant par les Psaumes, e permet dans le même but de nouvelles adaptations. On en conclut que, s'il faut affirmer de réels miracles au cours de l'exode, on doit souvent se résigner à ignorer comment les choses se sont passées exactement (col. 1302-1303)

Les miracles rapportés dans la vie des prophètes sont, au point de vue historique, en position meilleure. Toutefois, quand ils s'accumulent, comme dans l'histoire d'Elie et d'Elisée, l'historien devient plus méfiant et, comme le recommandait jadis M. Lesêtre, il est invité à faire la part du « grossissement littéraire ». Cependant, ajoute le Père Lefèvre, « on doit se souvenir que la vie de saints tout récents, comme le curé d'Ars ou Don Bosco, offre des miracles aussi étonnants au sujet desquels les témoignages historiques sont irrécusables ». Quoiqu'il en soit des prétentions de l'école exégétique de littérature et de religion comparées pour les miracles de l'A. T., si les analyses de ses auteurs « nous aident à apprécier plus justement la valeur des récits bibliques, les ressemblances ne doivent pas faire négliger les dissemblances, qui manifestent la transcendance de la religion d'Israël et qui nous obligent à prendre

[1] *Dict. de la Bible. Supp.*, tome v, col. 1299-1309.

au sérieux les interventions de Dieu dans l'histoire de ce peuple » (col. 1303).

Il faut en dire autant des conclusions de la *formgeschichtliche Methode* en ce qui concerne les miracles du N. T. Mais ici, très particulièrement

l'usage judicieux de la critique littéraire et historique rejoint les positions classiques en la matière. Les miracles ont été regardés dès le début par la prédication primitive comme une pièce maîtresse de l'histoire de Jésus (Act., II, 22 ; x, 38). S. Paul atteste, aussi bien que les récits des Actes, le lien nécessaire entre la prédication et les miracles dans la mission des apôtres (I Thess., I, 5 ; II Cor., XII, 12, etc.), qui est la suite de l'évangélisation (Luc, VII, 22 ; Matth., XI, 5) commencée par Jésus. Les miracles du N. T. sont ainsi des faits bien attestés et inséparables du contexte historique où ils s'insèrent (col. 1304-1305).

Devant les attaques formulées au nom de la magie, W. Grundmann[2] établit que les miracles du Christ se distinguent de trois manières des prodiges attribués aux dieux à miracles et aux thaumaturges :

Les miracles de Jésus n'ont rien à voir avec les procédés magiques de la plupart des miracles étrangers au N. T. La notion biblique de Dieu les exclut d'avance...

Les miracles sont produits par la parole toute-puissante de Jésus qui n'a rien de commun avec une formule magique... Cela vaut même pour les miracles qui présentent des traits magiques (salive, toucher, etc.). Les représentations magiques matérielles sont contrecarrées par le point de vue qui domine dans leur exécution... Les miracles de Jésus ont un rôle dans l'avènement du règne de Dieu, que Jésus annonce et établit par sa personne... C'est là qu'on voit la différence fondamentale avec tout autre fait miraculeux, quels que soient les points de contact qu'on ait à relever...

Les miracles présupposent la foi chez l'auteur et chez les bénéficiaires. Ils s'accomplissent ainsi dans un contact tout à fait personnel... A l'exclusion de l'usage de formules et de procédés magiques, c'est le rapport personnel entre Dieu et Jésus et entre Jésus et l'homme qui opère le miracle, sans que la magie intervienne pour forcer le résultat... Du point de vue psychologique, les expressions de la *foi en Jésus* sont à mettre sur le même pied que la *confiance* de ceux qui viennent demander la guérison à Asclépios, et elles ont la même forme. Mais la réflexion théologique montre qu'ils divergent totalement quant à l'objet auquel ils ont rapport et quant à la signification que leur donne ce rapport. Ainsi les miracles du N. T. sont tout à fait originaux (col. 1305).

Quant à l'explication purement scientifique des miracles, elle se réduit aujourd'hui à n'admettre comme historiques que les miracles de guérison et à les interpréter en fonction de l'influence du moral sur le physique. Explication procédant d'une fin de non recevoir inadmissible chez un historien de bonne foi : « Les faits historiques doivent être interprétés en fonction du contexte dont ils font partie : à l'intérieur du fait de Jésus, au centre de la religion qui a préparé son avènement et de celle qui attend son retour, une explication purement rationaliste des miracles bibliques est une faute de méthode du seul point de vue historique » (col. 1306). Sans doute, il est légitime de chercher la part des causes naturelles dans la production des faits miraculeux. Mais il est difficile qu'une telle recherche puisse aboutir à des résultats positifs. Devant cette incertitude, l'exégète pourra du moins se retrancher en une conclusion fort importante : c'est, nous dit notre auteur,

pour les témoins immédiats que les miracles particuliers étaient une preuve de la mission de Moïse, d'un prophète ou de Jésus. Pour nous, la preuve se trouve dans le grand miracle global que constitue l'histoire de la religion révélée, miracle qui est présent à chaque époque dans le signe par excellence qu'est l'Eglise (concile du Vatican, Denz.-Bann., 1794). Les miracles particuliers gardent pour nous une valeur durable et irremplaçable en raison de leur signification comme gestes porteurs d'une parole de Dieu, comme témoignages de la puissance de l'Esprit à l'œuvre dans le monde pour anéantir les forces du mal et établir le royaume de Dieu (col. 1306).

C'est précisément dans cette perspective du royaume de Dieu à réaliser qu'il faut comprendre la signification des miracles. Déjà les miracles de l'A. T. sont un gage et une ébauche de l'œuvre rédemptrice, qu'ils annoncent pour l'avenir. Les miracles de Jésus manifestent l'accomplissement des anciens oracles et signifient que le royaume de Dieu est présent ; mais ils restent significatifs du futur : « le royaume ne sera définitivement établi que le jour où il aura triomphé du dernier ennemi, la mort ; la résurrection est le sceau du miracle. » C'est ainsi que

le lien entre les miracles et la prédication du royaume (Matth., IV, 23-25 ; Luc, VI, 17-19), entre les miracles et la conquête apostolique (Matth., x, 1, après IX, 35 ; Marc, III, 15 à la suite de III, 10-11 et de la collection des miracles du Seigneur, et cf. XVI, 17-18) fait bien ressortir la portée significative des miracles comme gages du salut qui aura son aboutissement dans le royaume eschatologique (col. 1307).

* *

Dans une étude brève, mais d'une doctrine très dense, le R. P. Jean-Pierre CHARLIER, O. P. analyse la notion de miracle, ou plus exactement de « *signe* » dans le IV[e] évangile[3]. Il s'agit de l'expression σημεῖον. Il s'agit de découvrir la nature, le but, le « signifié » des σημεῖα, qu'on rencontre surtout et souvent dans l'évangile johannique. L'auteur se refuse à employer le terme « miracle » et évite même le mot « signe » et s'en tient à l'expression grecque σημεῖα, qui lui paraît mieux répondre à l'imprécision du sens littéral.

Dans une première perspective, on peut risquer une définition pratique : le σημεῖον est un geste posé (ποιέω) par le Christ, et dont la vue (ὁράω) conduit à la foi (πιστεύω). Les première réactions des spectateurs des σημεῖα, semblent confirmer cette impression première :

Après le signe de Cana, les disciples croient au Christ (II, 11). A Jérusalem, il y en eut beaucoup qui crurent en voyant les σημεῖα que Jean ne juge pas opportun de nous décrire (II, 23). Le δεύτερον σημεῖον de Cana, la guérison à distance du fils du fonctionnaire royal, décide de la foi de cet homme et de toute sa maison (IV, 54). De nombreux Juifs, conscients de ce que le Christ en personne ne pourrait faire plus de σημεῖα que Jésus, lui accordent leur foi (VII, 31). Un grand nombre parmi eux, constatant que Jean-Baptiste au

[2] Dans *Theol. Wörtb. zum N. T.*, t. II, col. 303-304

[3] *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1959, p. 434-448.

contraire n'en opère aucun, font de même (x, 42). Après la guérison de Lazare enfin, c'est toute une foule qui s'attache à Jésus. Une telle situation énerve les Pharisiens... : Qu'allons-nous faire, alors que cet homme opère de nombreux σημεῖα ? Si nous le laissons ainsi, tous croiront en lui (xi, 47), (p. 437).

De ces textes, une conclusion se dégagerait sans peine ; les « signes » sont bien des portes d'accès à la foi ; et pourtant Jean conclut le Livre des signes par ces mots : « Ayant donc fini d'opérer tant de signes devant eux (les Juifs), ils ne croyaient pas en Lui ! » (xii, 37).

Pourquoi cet échec des « *signes* » ? — Une première explication est fournie par S. Jean lui-même et empruntée à Isaïe : « Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur afin qu'ils ne voient pas par leurs yeux et ne comprennent pas par leur cœur » (Is., vi, 9-10 ; cf. Jo., xii, 40). Les Juifs ont vu la matérialité des signes et rien au delà. Il faut donc, par delà le signe, chercher le « signifié », et arriver à la réalité qu'il signifie, c'est-à-dire au Christ dans tout son mystère. Les Juifs se sont arrêtés au signe et n'ont eu ainsi « qu'une foi imparfaite dans laquelle le Christ n'a pas eu confiance (cf. Jo., ii, 23-25) et qui, finalement, n'est pas la foi du tout. » Ceux-là même qui avaient dépassé « la matérialité du signe n'ont pas réussi à le comprendre dans toute sa profondeur. Lors même qu'ils ont vu dans les σημεῖα la preuve que Jésus venait de Dieu (iii, 2 ; ix, 33), les Juifs étaient encore loin du but : le signe exprimait davantage et cela est resté caché à leurs yeux aveuglés. C'est là que gît le véritable motif de l'échec des σημεῖα » (p. 439-440).

Reste à découvrir ce terme ultime. L'A. nous y conduit en rappelant pourquoi la foi des disciples à Cana fut véritable, le « signe » y apparaissant comme révélateur de la gloire : « il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui » (ii, 11). Plusieurs textes sont encore invoqués pour montrer chez S. Jean l'interrelation entre la « gloire » et le « signe ».

La manifestation glorieuse du Christ, égale à sa glorification, n'est pas donnée de prime abord : elle n'éclatera que quand l'*Heure* sera arrivée, c'est-à-dire à la Croix. « L'heure vient où le Fils de l'Homme va être glorifié : amen, amen, je vous le dis, si le grain ne meurt... » (xii, 23-24) : la relation du couple *heure* et *gloire* à la mort est faite explicitement (p. 442).

Elle est faite dans le discours après la Cène, dans la prière sacerdotale, à l'agonie de Gethsémani, au moment où le Christ expire sur la Croix. L'A. multiplie les indications, prises dans le texte johannique, pour démontrer que, dans la pensée de l'apôtre, les « signes » du Christ doivent « conduire le croyant jusqu'au pied de la Croix, où le Christ reçoit et manifeste pleinement sa glorification. C'est qu'en effet la Croix est l'ultime « signe » qui décide du sort du croyant. L'exaltation du Christ sur la croix rappelle l'élévation du serpent d'airain au désert :

Dans le désert, le σημεῖον portant l'effigie du serpent attire vers lui tous les regards et quiconque lève vers lui les yeux reçoit la vie. Ainsi aussi, au Calvaire, la Croix devient un tel σημεῖον, portant cette fois le Fils de Dieu : il attire les regards, du fait même de son élévation et de sa position, et provoque ce rassemblement des croyants que par sa mort, le Christ avait promis d'opérer (xi, 52). En le regardant, on reconnaît dans ce σημεῖον ultime ce que les autres avaient déjà annoncé : la manifestation glorieuse du Fils de Dieu, ce qui ne peut qu'entraîner l'assentiment ou la condamnation.

Paradoxalement, la δόξα (gloire) du Christ crucifié y est tellement éclatante que, consciemment ou non, on sera bien obligé de tourner vers lui les regards, confessant ainsi, même malgré soi, que Jésus est Fils de Dieu. Ainsi cet ultime *signe* proposé atteint-il son plein effet... (p. 446-447).

C'est bien là le sentiment profond de l'évangéliste qui a dépeint avec tant de précision le drame de la Croix. Il l'avoue ; et c'est dans le même but qu'il racontait les autres « signes » : « pour que vous croyiez » (xix, 35 ; xx, 31).

* *

II. — *Doctrine catholique du miracle*

Cette esquisse scripturaire permet d'aborder avec plus de sécurité doctrinale la notion du miracle au point de vue théologique et apologétique. Cette double considération a été étudiée avec un rare bonheur par le R. P. Louis Monden, S. J., dans un livre récent du Museum Lessianum préfacé par Son Exc. Mgr Suenens [4]. Le titre de l'ouvrage, *Le miracle signe de salut*, le situe immédiatement dans la perspective où nous conduisaient les études scripturaires des PP. Lefèvre et Charlier.

La théologie du miracle doit être étudiée d'abord, si l'on veut comprendre ensuite sa valeur apologétique. Cette théologie s'inspire du concile du Vatican résumant les données de la foi sur le miracle ; trois éléments y sont affirmés ; que toute définition théologique devra intégrer : le miracle est un *signe*, il est un *fait transcendant*, manifestation de la puissance divine et, comme tel, il apparaît comme un *fait prodigieux*.

Le miracle n'est plausible que par la vocation de l'humanité au surnaturel ; et l'incarnation rédemptrice du Fils le rend infiniment probable. Dieu ne serait pas le Dieu de l'Incarnation et de la Rédemption si, au cours du long chemin de croix qu'est la vie terrestre, ne se levait pas parfois un rayon de la gloire à venir, et c'est le miracle chrétien qui porte en lui cette étincelle qui prélude à la gloire éternelle. C'est pourquoi, le centre de gravité de la structure du miracle se trouve dans sa *valeur de signe*.

Le miracle n'est pas simple intervention de la puissance divine, transformée après coup en symbole par un acte-signe humain. Son intentionnalité est celle d'un acte-signe fait par Dieu, mais qui doit se réaliser sous la forme d'une intervention transcendante, car elle symbolise le surnaturel dans la nature sensible comme telle (p. 45).

La théologie du miracle avait laissé s'obscurcir, dans l'intervention divine, cette fonction-signe du

[4] « Museum Lessianum ». Louis Monden, S. J., professeur à la Faculté de Théologie du Collège Théologique, S. J. de Louvain. — *Le miracle signe de salut* ; préface de S. Exc. Mgr Suenens. — In-8 de 330 p., 24 NF. Desclée de Brouwer, 1960.

miracle, et l'on en était venu à considérer le miracle comme une « infraction aux lois naturelles ». Considération peu conforme à la nature même du miracle, ou tout au moins susceptible d'enlever au miracle sa véritable valeur :

Si nous considérons les lois naturelles comme des constantes d'observation, résultat de notre recherche scientifique, il est difficile d'admettre que la constatation d'un fait échappant à ces lois — à supposer cette constatation possible — puisse donner une indication quelconque sur la nature de la causalité métaphysique qui agit en l'occurrence.

Un seul moyen nous reste pour déterminer la nature de l'intervention divine : partir de la structure de signe pour définir le miracle. Cette structure est établie théologiquement et donnera lieu à des déductions du même type. Affirmons donc sans risque d'erreur que l'événement naturel doit exprimer et signifier plus que sa nature ne le permet. Cette signification ultérieure doit provenir d'une intention divine patricipée par l'événement. Il faudra dans la nature un tremplin solide qui assure le dépassement, mais seule lui confère sa valeur de signe surnaturel, sa participation, dans le prolongement de sa signification naturelle, à une action et à une intention divines, qui l'élèvent au-dessus de sa puissance normale. Pour exprimer pareille participation à une causalité supérieure, un seul mot est à la fois assez général et assez précis, c'est le mot « instrument ». Dès lors, dans le miracle, Dieu emploie la nature matérielle comme instrument de son intention de salut, soit directement, soit par l'intermédiaire de créatures choisies. Le saint ou le messager de Dieu, qui fait les miracles, les accomplit comme instrument, comme ministre des intentions salvatrices de Dieu (p 57-58).

Ce point de départ commande tout le développement du thème doctrinal. Il s'agit tout d'abord de discerner le véritable miracle chrétien. Du point de vue négatif, « impossible de reconnaître le caractère de miracle chrétien à tout phénomène qui se manifeste dans un contexte malsain, trouble, indécent ou immoral ». Positivement, le caractère salutaire du signe miraculeux peut se manifester de trois manières : dans la *personne* qui l'accomplit, dans le *contexte* circonstanciel, dans la *nature* même du fait prodigieux.

L'Ecriture nous a montré le miracle au service de notre vie chrétienne : s'il est utile dans la controverse — point de vue apologétique — le miracle tient une place plus importante dans la vie de la foi. Il prépare la foi à titre de motif de crédibilité. Ici, l'A., tout en louant ce qu'il y a d'heureux dans la thèse de P. Rousselot, fait cependant remarquer que « la lumière dans laquelle se dégage la valeur probante des signes extérieurs n'est pas la lumière de foi offerte par la grâce, mais la lumière naturelle de la raison » (p. 80) :

La réalité signifiée entrevue dans les signes n'est pas le surnaturel comme tel, mais le surnaturel comme fait naturellement connaissable. L'homme encore incroyant est confronté avec le message et la prédication d'un salut divin surnaturel. La faculté de saisir le sens plénier de ce message lui manque encore ; mais les mots qu'il perçoit ont une signification naturelle plausible ; ces mots signifient quelque chose qui dépasse le niveau existentiel où il avait jusqu'ici engagé son destin. Le fait miraculeux ou les autres signes externes sont manifestement et intimement liés à cette réalité mystérieuse qui lui est annoncée ; par eux, cette réalité lui fait signe d'une manière ou de l'autre... (p. 82).

L'homme en est encore au plan naturel, d'où il peut conclure : « je dois croire » ; mais cette conviction ne fait encore que le préparer, au niveau de la raison, à recevoir une invitation réelle à la foi. Sous l'influence de la grâce, la foi jaillira dans son âme et le miracle pourra continuer sa fonction de signe surnaturel en tant qu'il allumera et nourrira le désir de connaître Dieu, qu'il aidera le chrétien à approfondir sa foi, son espérance, sa charité. Le miracle devient ainsi

une exigence de la vie chrétienne la plus haute... Avec les rites et la liturgie, mais d'une manière qui lui est propre, le miracle nous permet de maintenir l'harmonieuse tension de tout notre être à la poursuite de Dieu ; à l'intérieur de nos facultés sensibles, il combat les tendances anarchiques ; il brise le rythme monotone et rigide auquel elles se laissent si facilement entraîner, pour les accorder, selon leur nature la plus profonde, au rythme souple et toujours nouveau de l'esprit et de la grâce [5].

Le miracle est aussi, pour le croyant, une invitation eschatologique, car il est le message du pays où nous allons et il rappelle que nous sommes sur terre de simples pèlerins et étrangers. Si les miracles se font plus nombreux aujourd'hui. à Lourdes, à Fatima et ailleurs, n'est-ce pas précisément pour arracher notre société, minée par le matérialisme, aux illusions des mirages terrestres et lui rappeler que plus que jamais elle a besoin de l'intercession de Marie ?

Le miracle est donc avant tout signe de notre salut. Aussi, pour donner à la théologie du miracle toute sa valeur, il est nécessaire de la confronter avec les sources authentiques, les Evangiles qui rapportent les signes de la puissance et de l'amour de l'Homme-Dieu. L'A. reprend ici le thème développé par le P. Charlier, mais ajoute aux considérations concernant Jésus thaumaturge une première remarque, assez brève, sur la « possibilité du miracle authentique hors de la véritable Eglise », une étude plus complète sur les pseudo-miracles démoniaques. Il suffit d'indiquer ici ces deux « excursus ».

* *

L'aspect apologétique du miracle pose en réalité une seule question : « Les miracles se produisent-ils réellement et peut-on les discerner avec certitude comme des signes divins ? ou ne sont-ils que des expressions mythiques d'émotions et d'aspirations religieuses, les enfants gâtés de notre crédulité », comme les appelait Gœthe ?

La seconde partie du livre s'attache à donner une réponse satisfaisante à cette question. Ici, les données de la foi ne peuvent plus servir d'arguments ; tout au plus peut-on les utiliser comme hypothèse de travail, hypothèse dont la valeur de réalité doit être précisément démontrée. Mais un raisonnement, parti des faits eux-mêmes, semble ici pleinement convaincant. En voici le schéma, présenté par l'A. lui-même :

Si le christianisme est, comme il le prétend, la religion véritable révélée par Dieu, il n'est point exclu, comme nous l'avons vu, il est même très vraisemblable

[5] J. Clémence, S. J., *Le miracle dans l'économie chrétienne*, dans *Etudes*, 1936, p. 585.

qu'au sein de cette religion se manifestent des faits appelés miracles... Si au contraire le christianisme n'est qu'une expérience religieuse subjective et la révélation divine une illusion, la présence de pareils faits est vide de sens et par conséquent illusoire, elle aussi. Or nous constatons, sans illusion possible, l'existence d'une série de faits répondant dans le contexte religieux du christianisme, voire même au sein de l'Eglise catholique, laquelle paraît en avoir le monopole.

Accepte-t-on ces faits comme miracles, c'est-à-dire leur reconnaît-on la valeur de signe divin que l'Eglise leur attribue, ils trouvent aussitôt une explication obvie et pleinement satisfaisante ; les récuse-t-on, aucune explication satisfaisante n'est possible actuellement ; bien plus, aucune perspective n'est ouverte qui oriente la recherche ; ces faits demeurent dès lors absolument énigmatiques et déroutants.

Mis en demeure de choisir, soit d'accepter une explication satisfaisante, soit de se résigner devant l'énigme, un jugement sage et non prévenu ne peut hésiter un seul instant ; fort d'une certitude morale, il reconnaît que les faits présentés sont vraiment signes de Dieu et, par conséquent, que le christianisme, tel que le professe et le vit l'Eglise catholique, peut et doit être accepté comme la religion véritable signifiée par Dieu dans ces faits (p. 153-154).

On voit par là combien la position de l'A. est judicieuse et prudente. Tout d'abord, n'accepter que les seuls faits dont le caractère extraordinaire suggère *indubitablement* une signification religieuse, parce que des faits identiques ou analogues ne se présentent *jamais* en relation avec le profane. Ce sont là les faits qu'il appelle « prodiges ou miracles majeurs ». Il les discerne spécialement parmi les guérisons extraordinaires. Si l'on veut être loyal, il faut se dégager des préjugés issus de l'*a priori* philosophique, scientifique ou historique, qui nie systématiquement le miracle. Mais, d'autre part, il ne faut pas refuser de soumettre les faits eux-mêmes à une critique impartiale et sereine. L'A., rappelant un certain nombre de guérisons de Lourdes, et les présentant avec les garanties nécessaires, conclut au terme de cette étude :

Le fait du « miracle majeur » dans l'Eglise catholique est indéniable pour un esprit sans préjugés. De plus, bien qu'exceptionnel, il s'y présente avec une régularité qui exclut toute chance d'erreur ou de coïncidence fortuite. En présence d'un seul fait, le doute serait permis. Il serait déraisonnable de ne pas accepter la réalité des faits qui se présentent en séries imposantes, appuyés sur des témoignages dignes de foi et sur des constatations objectives, présentées dans les circonstances les plus diverses de lieu, de temps, de culture, mais avec la seule constante d'un contexte religieux spécifiquement catholique qui suggère une signification déterminée (p. 220)

Dans la première partie de l'ouvrage, l'A. avait admis, en dehors de l'Eglise catholique, certains faits pouvant être interprétés comme des signes divins. Laissant de côté le point de vue théologique, il pose ici, mais au point de vue strictement historique, la question des faits prodigieux relevés dans les religions non-chrétiennes : dans cet ensemble, peut-on en repérer qui, établis historiquement sans conteste, puissent être rangés parmi les « prodiges majeurs » ? L'examen est serré et ne contient pas moins de 60 pages. La conclusion est décisive :

Voilà terminée cette incursion dans l'histoire religieuse du prodige, sans avoir rencontré un seul fait qui puisse être appelé prodige majeur. Nous croyons n'avoir écarté aucun fait, aucune série de faits sérieux. Que des faits si importants dans la science des religions comparées soient restés ignorés au point d'échapper à une enquête loyalement menée est invraisemblable.

En conclusion, l'Eglise catholique romaine, si elle ne prétend pas au monopole absolu — ce qui ne peut être prouvé à cause de la nature même de l'histoire — possède cependant *pratiquement* le monopole de ce que nous avons appelé le « miracle majeur » (p. 282) [6]

Il reste cependant encore une question à résoudre : la valeur de signe que suggère l'apparence des faits est-elle vraiment présente ? Et si le passage de l'apparence extérieure à la signification réelle est possible, s'opère-t-il à partir d'un sentiment religieux ou sur la base d'un argument rationnel, objectif et universel ? En d'autres termes, c'est le discernement du miracle dont il faut enfin établir les normes. La science a ici son rôle à jouer, mais les frontières qu'elle-même doit poser à son enquête permettent à l'homme sincère et loyal de formuler un jugement qui l'engage tout entier. Une heureuse formule concrétise cette double phase : « La science a *cerné* le fait miraculeux ; c'est à l'homme maintenant de le *discerner* comme tel » (p. 393). Reprenant le schéma du début, l'A. décrit la position de l'homme fidèle à lui-même en face de faits miraculeux : jugeant ce fait dans son ensemble, il se posera loyalement la question :

Ce fait est-il oui ou non un signe de Dieu ? Dès qu'avec tout son être vivant il pose cette question, il se trouve devant le dilemme suivant : — ou bien il accepte le miracle majeur comme un vrai signe de Dieu et reconnaît la réalité de tout le discours divin dont il est le signe ; du coup, tous les faits reçoivent une explication satisfaisante. La science, elle, favorise cette interprétation, puisque le contexte religieux du signe demeure la seule constante que l'examen scientifique ait pu déceler dans les faits. Pour la philosophie, l'hypothèse d'une révélation surnaturelle est la seule qui rende vraisemblable l'apparition de tels faits. Enfin, du point de vue religieux, cette reconnaissance donne aux faits une signification enrichissante et exhaustive ;

— ou bien il refuse d'interpréter les prodiges majeurs comme des signes de Dieu. Du coup, au regard scientifique, les faits deviennent absolument énigmatiques, puisqu'aussi bien est interdite l'unique direction qui permettait d'entrevoir une solution. La philosophie juge ces faits invraisemblables au plus haut point. Au plan religieux, ils se présentent comme ineptes, car ils présentent les apparences trompeuses de signes divins sans qu'on puisse découvrir un responsable de ce subterfuge, ni une motivation quelconque pour une pareille tromperie (p. 304-305).

Impossible honnêtement d'échapper à un choix décisif. Une confrontation loyale des faits miraculeux dans le contexte où ils surgissent, ne laisse pas d'alternative à l'homme religieux, fidèle à la pensée critique : il devra y reconnaître des signes divins authentiques et ouvrira son être à ce qu'ils lui transmettent : le message du Dieu vivant.

Telle est la conclusion apologétique de l'ouvrage du Père Monden, primitivement écrit en langue flamande et heureusement édité aujourd'hui en

[6] Le cas de l'Indien Sundar Singh qui avait inspiré jadis au P. de Grandmaison une remarquable étude sur la sainteté héroïque en dehors de l'Eglise catholique est ramené, grâce à une critique minutieuse des faits, à des proportions extrêmement modestes... (p. 261).

français. Puisse-t-il atteindre de très nombreux lecteurs. Ainsi que Mgr Suenens nous en avertit, l'A. a fait ici « de la théologie de grande classe et redonné au miracle une place de choix dans l'apologétique contemporaine. »

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LES PARTIS POLITIQUES

Un de nos lecteurs a désiré une étude « sur les partis politiques, ce qu'en pense l'Eglise, leur mission dans la cité, les exigences morales que leur impose cette mission, etc. » Ce désir correspond à la préoccupation de l'Eglise qui, par l'organe de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques, lançait cet appel à la générosité de ses fidèles :

« Nous demandons que sur un terrain distinct du domaine apostolique de l'A. C., de nombreux laïques catholiques agissant comme citoyens, prennent hardiment leurs responsabilités personnelles dans l'action temporelle : qu'ils soient présents au monde moderne et qu'ils cherchent loyalement le bien propre de la cité.» (*Déclaration* du 28 février 1945, 2ᵉ partie).

Les instruments d'étude ne manquent pas. Outre ceux que nous citerons en cours de travail et à la courte bibliographie finale, nous recommandons spécialement les deux ouvrages suivants : *Initiation Civique*, éditée par la Chronique Sociale de France (auteurs : G. Blardone et J. Folliet, abbés M. Chartier et H. Vial) ; plus récemment paru, *Le Gouvernement des Français* par F. Borella (édit. de l'Epi): deux ouvrages très adaptés à la préparation civique des jeunes hommes. Quant au clergé, il trouvera d'utiles directives dans les *Notes doctrinales du Comité théologique de Lyon* (n° 31, « Présence du Prêtre » ; et n° 36, « Prudence nécessaire dans le domaine politique »), directives inspirées d'ailleurs par celles de la Hiérarchie.

Ces renseignements donnés, nous essayerons de répondre à notre correspondant en étudiant successivement : la nature et le rôle des partis politiques ; — l'enseignement et les directives de l'Eglise à leur sujet ; — les devoirs du citoyen catholique.

I. — *Nature et rôle des partis*

1. — On peut se représenter le parti comme le groupement d'un certain nombre d'hommes ayant les mêmes vues sur les affaires publiques. Ainsi considéré, le parti ne se distingue pas d'une « société de pensée », voire d'une simple tendance de l'opinion qui ne s'est pas encore organisée et structurée. Pendant longtemps en France, on s'est contenté de ce sens imprécis.

Actuellement, la notion s'est précisée et l'on peut retenir la définition qu'en donne F. Goguel :

« Un parti politique est un groupement organisé sur le plan local, régional et national, en vue de participer au fonctionnement des institutions politiques, afin d'accéder partiellement ou totalement au pouvoir, et d'y faire prévaloir les idées et les intérêts de ses membres. » (F. Goguel, *Le Régime politique des Français*, p. 82).

Le parti est donc organisé pour l'*action* : une action sur le pouvoir (et celui-ci doit en tenir compte) ou en vue du pouvoir. L'action suppose une *doctrine*. Par ce mot nous ne marquons pas l'exigence d'une philosophie totale de l'homme et de sa place dans le monde ; mais l'action requiert au moins un ensemble de valeurs sur lesquelles les membres sont d'accord et qui inspireront leur action. Inspirée par la doctrine, l'action se prépare par des *projets*, où se précisent les objectifs à atteindre ; ils se coordonnent en des programmes de réalisation immédiate ou prochaine. Ainsi *doctrine, projets, action* apparaissent comme les composantes d'un parti.

2. — De là l'importance de son rôle, mais aussi les déviations auxquelles il est exposé. Le parti non seulement prépare les élections, mais il présente des candidats. Par ceux qui auront la chance d'être élus, le parti est présent aux assemblées législatives. Par eux encore, il influence les décisions du gouvernement et parfois y participe. Même s'il n'est pas assez heureux pour envoyer des représentants aux Chambres, il ne cesse d'exercer son action sur l'opinion ; et un gouvernement n'y est pas insensible.

On a pu se demander si ce rôle des partis n'était pas périmé, survivance d'une conception de l'Etat datant de la Révolution française. Pas de représentation valable, pensaient nos constituants, sinon celle qui émane des individus. Les « corps intermédiaires », s'interposant entre l'individu et l'Etat, sont donc interdits. Mais la loi Le Chapelier, après s'être tenacement défendue, a été peu à peu emportée par la revanche des réalités plus complexes. Aujourd'hui on ne compte plus les associations ou groupements qui, sans viser fonctionnellement à la politique, interviennent occasionnellement sur ce plan. Ainsi des syndicats, de la Ligue d'enseignement, des Anciens Combattants, voire des groupes culturels. D'une manière générale, la montée des forces collectives organisées n'est-elle pas en train d'abolir le temps des partis ?

Cependant on remarquera que de telles associations ont habituellement un objectif particulier, un bien limité à défendre : le bien spécial d'une certaine catégorie, telle profession, les exploitants agricoles, les salariés agricoles, les locataires, les pères de famille. Sans doute les adhérents et surtout les dirigeants de ces associations ne sont pas dispensés pour autant d'avoir un peu de sens civique ou d'attention au bien général. C'est bien pourquoi les Centrales syndicales se préoccupent d'action politique ou d'insertion de leur action dans une politique d'ensemble. Lorsque fait défaut cette élévation ou ce désintéressement, alors les groupes apparaissent comme de nouvelles et redoutables « *féodalités* » menaçant de *démanteler* ou de *dominer* le pouvoir. On ne peut oublier la mise en garde de Pie XII :

« *Qu'il s'agisse des syndicats patronaux ou ouvriers, de trusts économiques, de groupements professionnels ou sociaux, — dont certains même sont au service de l'Etat, — ces organisations ont acquis*

une puissance qui leur permet de peser sur le gouvernement et sur la vie de la nation. Aux prises avec les formes collectives, souvent anonymes, et qui parfois... débordent les frontières du pays, comme aussi bien les limites de leur compétence, l'Etat démocratique issu des normes libérales du XIX^e^ *siècle, parvient difficilement à maîtriser des tâches chaque jour plus vastes et plus complexes.* » (Lettre à Ch. Flory, 14 juillet 1954).

Ce péril montre bien qu'il y a place pour d'autres groupes visant à l'action proprement politique, c'est - à - dire au bien commun de la nation. Ces groupes, s'ils sont fidèles à leur pensée inspiratrice, exigent une vue plus synthétique, une autre manière de poser les problèmes, une autre manière d'agir pour coordonner les aspirations et revendications des groupes plus spécialisés. Nous le redirons, les partis devraient être des écoles de civisme.

3. — Le parti n'est malheureusement pas toujours fidèle à cet idéal. Dans le déroulement de ses activités qui prennent l'âpreté de la lutte, le parti engendre l'esprit partisan. Il durcit ses jugements. Il lui arrive d'être capté ou utilisé par un de ces groupes que nous avons rencontrés : « groupes de pression » à intérêts limités, qui réclament au détriment de l'intérêt général. Le parti risque aussi de se prendre lui-même comme fin ; il verse alors dans l'agitation stérile, plus verbale que constructive. Ces raisons et d'autres encore expliquent le discrédit qui frappe aujourd'hui les divers partis. Et le scepticisme des foules s'abandonne plus volontiers aux techniciens qui « savent » et réalisent avec efficacité. Cependant ce discrédit n'est pas universel ; et parfois *le* parti est l'objet d'un attachement inconditionné, qui est la mort du sens critique [1].

II. — *L'Eglise et les partis*

Que pense l'Eglise des partis ? Quelle attitude prend-elle à leur égard ? Quelle ligne de conduite trace-t-elle à ses fidèles ? C'est ce que nous allons exposer.

1. — L'Eglise se déclare incompétente en matière purement politique. Elle entend donc rester « *en dehors et au-dessus de tous les partis politiques* ». (A.C.A. fév. 1945, dans Deroo, p. 346 ; — Léon XIII, Encycl. *Sapientiæ Christianæ*, dans P. I. n° 281).

2. — On ne peut donc « *inféoder l'Eglise à un parti* » (Pie X, ibid. n° 451), ni l'appeler à l'appui d'un parti (Léon XIII, *ibid.* n° 282). Les catholiques peuvent légitimement se diviser selon leurs préférences politiques, sans qu'on puisse pour autant suspecter l'authenticité de leur foi (*Immortale Dei*, n° 164).

3. — Si l'Eglise intervient, c'est que la religion est en jeu, en sa doctrine ou en de graves intérêts. Ainsi a-t-elle interdit l'adhésion au *parti communiste* ou aux partis qui pratiquent habituellement un soutien du communisme (St-Office, 1^er^ juillet 1949 et 4 avril 1959).

4. — La *collaboration avec les non-catholiques* est licite, quand elle sert le bien commun. Elle s'établit alors sur des valeurs communes à un plan humain. Toutefois « *si cet humain signifie... agnosticisme envers la religion et les vraies valeurs de la vie, toute invitation à la collaboration équivaudrait à une demande d'abdication à laquelle le chrétien ne peut consentir.* » (Pie XII, Radiomessage de Noël, 1957).

5. — Que faut-il penser d'un « *parti catholique* » *?* A ce sujet, le même Radiomessage reconnaît le droit de se grouper au nom de principes chrétiens « même dans le domaine politique ». Le droit reconnu, est-il opportun d'en user ? Le Pape dit à ce sujet : « *...quand la tradition et les circonstances le conseillent.* » Cette réserve s'explique par le risque encouru alors de « compromettre l'Eglise » et de « diviser les catholiques . (S. Pie X, *sur le Sillon*, dans P. I., n° 451).

— 6. — Le *clergé* et *l'Action Catholique* doivent, comme l'Eglise, s'abstenir de participer à l'activité des partis (A.C.A. 1936, dans Deroo, p. 43 ; — Pie XI, dans P. I. n° 574, 630, 702). — Ajoutons que la jeunesse : les adolescents et jeunes gens, ne doivent pas être prématurément lancés dans la mêlée politique, mais se préparer à leur tâche de citoyen adulte. (Deroo, *ibid.*).

7. — Trouve - t - on dans cet enseignement de l'Eglise un jugement sur l'unicité ou le *pluralisme des partis ?* Cette question touche à la structure même d'un régime ; or l'Eglise laisse prudemment à chaque Etat le soin de déterminer sa constitution dans un sens plus autoritaire ou plus démocratique. (Cf. *supra*, 1°).

Cependant certaines directives relatives à la liberté des citoyens donnent à réfléchir. Nous pensons au Radiomessage de Noël 1944 sur la Démocratie, et à une Allocution de Pie XII, du 17 février 1950 sur l'opinion publique.

Quand l'opinion publique cesse d'exister, remarque Pie XII, il faut reconnaître à ce symptôme « *un vice, une infirmité, une maladie de la vie sociale* ». Sans doute les partis politiques ne sont pas seuls à exprimer l'opinion publique ; mais ne peut-on pas redouter que leur suppression ne s'accompagne d'une mise au pas de tous les autres organes de pensée ou d'expression, comme presse, université, syndicats, etc. ?

D'autre part, une démocratie authentique doit garantir deux droits du citoyen : « *exprimer son opinion personnelle sur les devoirs et sacrifices qui lui sont imposés ; ne pas être contraint à obéir sans avoir été entendu.* » (Dans P. I. n° 841 et sq.). Elle exige donc un dialogue, un contact entre les citoyens et le gouvernement. Au bon fonctionnement de cette relation on reconnaît « *si une démocratie est vraiment saine et équilibrée* ». Sans prétendre forcer la pensée pontificale et expliciter ce qui ne l'est pas, sans nier la possibilité d'autres organes d'expression, on peut trouver dans ces réflexions une indication en faveur du pluralisme des partis.

III. — *Devoirs du citoyen catholique*

Sur ce terrain, le citoyen catholique doit se souvenir qu'il agit non « *en tant que catholique* », représentant l'Eglise, mais « *en tant que citoyen* »,

[1] Voir *Economie et Humanisme*, n° 119, p. 8.

membre de la cité temporelle. Son action toutefois ne cesse de relever de sa conscience chrétienne. Voici quelques questions qui peuvent se poser à sa conscience.

1. — *Obligation*. Est-il obligé d'adhérer à un parti ? Non. Il a certes l'obligation de s'intéresser au bien commun et de s'y dévouer. Mais il n'est pas nécessaire de passer par un parti pour s'en acquitter. On peut être bon citoyen sans cela. « Il peut même y avoir des cas où l'engagement le plus profond et le plus dangereux consiste dans le refus de se laisser enrôler dans les partis existants. » (*Initiation Civique*, p. 137).

2. — *Confessionnalité ou neutralité*. Le chrétien doit-il chercher l'union à ses frères dans un parti chrétien ou peut-il licitement s'unir à tout homme de bonne volonté dans un parti neutre ? Les deux options sont licites, au jugement de l'Eglise (*supra*, n° 4 et 5).

En effet, l'action du parti est d'essence politique; elle vise un bien temporel ; elle se déroule sur un plan naturel où peuvent se rassembler des croyants et des incroyants. Un auteur socialiste se rallie à cette conception, en écrivant :

« Le socialisme ne comporte pas de *credo* religieux... Il a besoin cependant d'un recours personnel de ses adhérents à un absolu religieux ou philosophique, capable d'alimenter la valeur forcément indéfinie sur laquelle il fonde la personne humaine libre et responsable. » (J. Hersch, cité dans A. Philip, *Le Socialisme trahi*, p. 59).

Il s'en faut que tout *socialisme* adopte cette position de neutralité ou laïcité ouverte. Aussi le catholique évitera de se faire le complice d'un socialisme qui n'aurait pas dépouillé son rationalisme anti-chrétien et qui reste condamné (selon *Q° Anno*, édit. Spes, n° 127). — Quant au parti *communiste*, l'interdiction de s'y inscrire (*nomen dare*) et d'y collaborer (*favorem præstare*) est formelle et expose au refus des sacrements. (St-Office, 1er juillet 1949 ; commentaire dans *Travaux de l'A. P.*, n° 33).

3. — *Bien commun et bien particulier*. L'action d'un parti doit être normalement inspirée par le bien commun. C'est ainsi que nous l'avons définie. Mais en fait ne se trouve-t-elle pas préjudiciable au bien commun ? Car le parti cristallise des intérêts de classe, de profession, de région, et les conceptions de vie qui en sont la réfraction. Ainsi tend-il à diviser la nation et, par sa pression sur le pouvoir, à imposer une priorité pour cet intérêt particulier, par exemple, les profits de l'alcool au détriment de la santé publique. Ce danger existe tout spécialement quand le parti est unique et empêche la libre formation ou la libre expression des autres tendances.

Il faut reconnaître que la lutte des partis expose à l'esprit partisan, voire à l'esprit totalitaire. Mais il est licite d'affirmer et de défendre un intérêt particulier, à condition de le considérer comme une des composantes, avec d'autres, de l'intérêt général. Le chrétien travaillera donc pour que son parti reste ou devienne le lieu ou l'organe d'un dialogue avec les autres groupements similaires, — d'un dialogue aussi entre le pouvoir (représenté par ses parlementaires) et la base ou le peuple (représenté par ses militants). (Cf. Bernardin, dans *Economie et Humanisme*, n° 119, p. 7).

Un effort de justice sociale et d'amitié civique inspirera cette attitude d'ouverture aux autres et de recherche du bien commun. Le chrétien visera plus haut que l'intérêt du parti et écartera les professionnels de la politique, qui ne verraient dans le parti qu'une plateforme pour leur ambition.

4. — *Les moyens*. L'action au sein d'un parti doit rester honnête dans les moyens employés : respect des personnes, qui évite la diffamation et les dénigrements systématiques ; objectivité dans son contrôle de l'administration publique ; courage dans l'accueil et la proclamation de la vérité; refus de la vénalité (achat des consciences). Bref un service loyal de son parti et, à travers lui, de son pays.

Pour conclure, revenons au Message de Noël 1957. Après avoir affirmé « *qu'il n'existe pas de terrains clôturés ni de directions interdites à l'action du chrétien* », Pie XII ajoutait :

« *Toutefois, il est nécessaire que les catholiques se rendent compte d'abord de ce qu'ils peuvent et de ce qu'ils veulent ; il faut donc qu'ils soient préparés spirituellement et techniquement à ce qu'ils se proposent.* »

La préparation spirituelle et doctrinale revient à l'Action Catholique. Quant à la préparation technique, les partis peuvent en être les écoles ou les instruments. Par eux les chrétiens unis avec « *tous les hommes de bonne volonté* » apporteront leur contribution « *à l'ordre et à l'harmonie divine dans le monde* ». (Radiomessage 1957).

A. Tillet.

* *

REFERENCES : *Enseignements Pontificaux* (édit. Solesmes, *La Paix Intérieure des Nations*, cité avec le sigle P. I.). — Deroo, *L'Episcopat dans la mêlée*.

Pour les principes : P. Steven, *Eléments de Morale sociale*, p. 515-519. Lallement, *Principes catholiques d'action civique*, ch. XII.

Pratique : M. Duverger, *Les Partis politiques* (A. Colin), *Economie et Humanisme* n° 119 et 122 (C. Bernardin) et ouvrages déjà cités.

Y A-T-IL UN DEVOIR DE SE SYNDIQUER ?

Q. — On nous a soumis le cas suivant :

« J'ai entendu affirmer... que l'on avait refusé l'absolution à un catholique pratiquant, bien en vue dans un milieu professionnel, parce qu'il avait refusé de se syndiquer... Qu'en pense l'Ami ? »

R. — Pour répondre à cette question, nous rappellerons les principes concernant le refus d'absolution ; puis nous nous demanderons si l'adhésion à un syndicat constitue une grave obligation de conscience ?

I. — *Le refus d'absolution*

Le principe est ainsi formulé dans Tanquerey (*de Pœnitentia*, n° 491) : « *Absolutio deneganda est iis qui certo moraliter sunt incapaces vel indigni.* »

Ne parlons pas des incapables : i. e. non-baptisés, ou certainement morts, ou ne jouissant pas de l'usage de la raison, etc.

Il s'agit ici d'indignes. Quels sont donc ceux que l'on doit considérer comme indignes ? Ceux dont les mauvaises dispositions rendent le sacrement invalide, sacrilège. On cite comme exemples, ceux qui refusent de quitter une occasion prochaine et libre, ceux qui refusent de se réconcilier, de restituer ou de réparer en matière grave, bref tous ceux qui sont obstinés dans le péché grave et le manifestent en refusant d'accomplir un devoir grave. (Cf. Rituel Rom., *de Sacram. Pœnitentiæ* c. I, n° 23).

Avant de refuser l'absolution, le prêtre doit s'efforcer d'éclairer la conscience du pénitent et de l'amener aux dispositions requises. S'il n'y réussit pas, il explique pourquoi il se voit obligé de refuser l'absolution : ce serait trahir son ministère et tromper le pénitent lui-même, en lui laissant croire qu'on peut se réconcilier avec Dieu, entrer de nouveau dans son Amour, sans rejeter le mal qui l'offense. « *On ne se moque pas de Dieu* » (Gal., VI, 7).

II. — *Adhésion syndicale*

Pour qu'on puisse refuser l'absolution en ce cas, il faut que ce soit une obligation grave et certaine, non seulement en général, mais pour telle personne déterminée. Qu'en est-il ?

1° *Enseignement de l'Eglise.* Le syndicalisme est un phénomène social nouveau. L'Eglise, immuable dans sa doctrine, n'a pas manqué de se prononcer sur les problèmes de conscience qu'il soulève.

Nous lisons dans le *Directoire Pastoral en Matière Sociale :*

« L'ouvrier ne peut, s'il est isolé, faire assurer à son travail la rétribution et la dignité indispensables. C'est pourquoi les Souverains Pontifes ont formellement encouragé les travailleurs à constituer des syndicats, estimant les associations syndicales moralement nécessaires dans l'état actuel des choses.

Il y a donc lieu pour les travailleurs chrétiens d'appartenir à un syndicat » (n° 167).

Notons d'abord la valeur de ce *Directoire.* Il exprime la pensée commune de l'Episcopat de France ; la valeur de ses orientations n'est autre que « celle qu'elles possèdent par leur conformité avec la Doctrine sociale de l'Eglise, telle que les Souverains Pontifes l'ont exposée » (*Introduction*).

Remarquons aussi la discrétion de la conclusion dans le texte cité : « *Il y a lieu...* » Pourquoi ne pas avoir dit simplement et nettement : « C'est donc un devoir grave... » La formule viendrait si naturellement sous la plume des moralistes, qu'on peut penser légitimement qu'elle a été évitée à dessein.

2° *Explication.*

— 1° Pour comprendre cette position, nous nous servirons d'un texte de saint Thomas, qui précise un devoir analogue : celui de l'aumône (II^{a}-II^{ae}, q. 32, art. 5). Le Docteur Angélique se demande : « *Utrum dare eleemosynam sit in præcepto ?* »

L'article pose le principe : « Comme l'amour du prochain est de précepte, nécessairement tombent sous le précepte toutes les actions sans lesquelles l'amour du prochain ne se conserve pas. » Or l'amour du prochain comporte non seulement de vouloir son bien, mais aussi d'y travailler, selon la I Joan., III, 18. Et en face de la nécessité du prochain, cette bienveillance effective appelle l'aumône. Celle-ci est donc de précepte.

Mais saint Thomas précise aussitôt que ce précepte général se particularise en prenant en considération la situation de celui qui est sollicité (ses disponibilités, son superflu) et la situation de celui qui est secouru (sa nécessité).

— 2° La même logique doit guider l'examen de notre question ; elle nous permet de comprendre la solution nuancée du *Directoire pastoral.*

Y a-t-il lien nécessaire entre l'engagement syndical et le double précepte de charité et de justice sociale ?

Ce précepte ne se contente pas de bonnes intentions ; il appelle des actes, un travail effectif : « assurer au travail la rétribution et la dignité indispensables ». Pour cela, les Souverains Pontifes estiment les syndicats « *moralement nécessaires* » et encouragent les travailleurs à en constituer. D'une manière générale, on peut donc conclure que, dans l'état actuel, le précepte de charité et de justice sociale entraîne un devoir syndical au moins d'adhésion.

Mais le précepte ainsi posé dans sa généralité doit s'examiner par rapport à chaque cas particulier. Et, comme pour l'aumône, il faudra considérer d'une part la personne du travailleur, sollicité de donner son adhésion, et d'autre part les nécessités de la branche ou catégorie professionnelle à qui profitera cette adhésion. Ici intervient la vertu de prudence pour s'informer, envisager les divers besoins, prévoir l'avenir, peser les répercussions sur d'autres catégories et sur le bien commun, etc.

Quel sera le résultat de cette réflexion ? Recevons-le d'un mouvement particulièrement qualifié, l'A.C.O. où précisément cette réflexion a été faite. Je l'emprunte à la brochure « *L'Engagement temporel* », publiée sous la responsabilité de la Commission épiscopale du Monde ouvrier.

Elle prend acte, pour commencer, d'une divergence d'appréciation sur ce sujet :

« Sans doute, on est d'accord pour affirmer qu'il existe un devoir général de participer à une action collective pour la promotion du monde ouvrier, mais on pense que ce devoir général ne *s'impose pas à chacun en particulier* et qu'il n'exige pas l'adhésion à une *organisation ouvrière.*

En effet, on pense que certains ouvriers remplissent suffisamment leur devoir envers leur classe par une action individuelle, menée dans le quartier ou l'usine ; ... on pense aussi que, dans certaines circonstances, les ouvriers n'ont pas la possibilité réelle d'une action efficace, ou bien ils ne sont pas tenus de courir des risques vraiment disproportionnés avec le résultat qu'ils pourraient obtenir.

D'autre part, on fait remarquer que, sans doute, les Papes... exhortent très vivement les ouvriers à entrer dans les organisations qui leur sont proposées ; mais ils ne semblent pas faire à chacun une obligation stricte d'adhérer à ces organisations » (p. 34).

La conclusion sera la suivante :

« Oui, (un ouvrier) est obligé en conscience d'agir, et d'agir d'une façon collective, au service de ses cama-

rades et de toute la classe ouvrière ; mais il n'est pas obligé, en conscience, de mener cette action collective dans une organisation déterminée » (p. 35).

Cette réponse veut dirimer, sur le plan doctrinal, les divergences enregistrées précédemment. Elle demande une prudente application aux cas individuels (p. 36). Sur ce plan pratique, il faut tenir compte de sa vocation propre, de ses possibilités, de sa situation. Dans certains cas, l'organisation syndicale qui le sollicite n'est pas apte, de par son programme, ou ses dirigeants, à procurer le bien désiré ou se borne à défendre égoïstement des privilèges professionnels.

En conclusion, il ne nous semble pas qu'on puisse, sauf en des cas très caractérisés, refuser l'absolution pour un refus de se syndiquer. De toute manière, il est nécessaire de lutter contre l'égoïsme du repliement sur soi et d'éclairer les consciences. Comme le conseille la brochure déjà citée : « Une fois que les ouvriers chrétiens auront bien compris, à la lumière de la raison et de la foi, qu'ils doivent s'engager dans une action collective au service de leurs camarades et de toute la classe ouvrière, ils sauront bien se décider eux-mêmes et prendre, dans le concret, les engagements qu'ils croiront efficaces » (p. 36). A. T.

GRÈVE DE FONCTIONNAIRE

Q. — Un haut fonctionnaire, à la veille d'une grève pour revendication de salaire, se voit notifier l'ordre de réquisition à son poste. En tant que catholique, il ne veut pas se désolidariser de ses collègues, quels que soient les dommages que son absence puisse entraîner. En fait, à la suite de sa défection, il est licencié par l'administration. Comment peut se justifier son obligation morale à la grève, compte tenu de l'importance de son poste, *dont le fonctionnement est indispensable à l'ordre public... ?*

R. — Notre réponse ne peut traiter dans toute son ampleur le problème délicat de la grève des fonctionnaires. Nous essaierons de donner une solution au cas présenté par notre correspondant et spécialement à son interrogation : « Y a-t-il une obligation morale pour ce fonctionnaire de participer à la grève ? »

Les principes sont ainsi présentés par le *Directoire pastoral en Matière sociale :*

« ...La simple grève des services publics, indépendante de toute autre, soulève la question de la *situation spéciale des fonctionnaires.* Ils constituent une catégorie particulière de travailleurs. On ne peut dire rigoureusement qu'il y ait, entre eux et l'Etat, un contrat de la même nature que celui qui est passé entre les autres employeurs et employés. C'est aussi un engagement de leur part au service du bien commun que représente et administre l'Etat. A noter que l'Etat, dans les rouages duquel les fonctionnaires sont entrés, est lui-même lié par *un quasi-contrat avec les usagers des services publics, qui paient pour leur fonctionnement* impôts et redevances...

Il est donc *plus difficile d'admettre, d'une façon générale et a priori, la légitimité d'une grève de fonctionnaires.* Elle ne saurait certainement avoir lieu dans les services indispensables à la sécurité de la nation et dans des proportions qui compromettent gravement la santé, la subsistance et les biens essentiels à la vie des citoyens. En dehors de ces cas, elle supposerait également qu'il n'y a aucun organisme qui compense l'impossibilité pour les fonctionnaires de faire aboutir par la grève leurs justes revendications » (n° 176-177).

Ces principes rappelés, examinons le cas proposé.

1. — On n'a pas précisé s'il s'agit d'un service nationalisé ou de la fonction publique proprement dite. Cependant, dans les deux cas, un service d'intérêt général ne peut être suspendu sans de graves dommages pour de larges catégories de personnes, soit en matière de transport, soins, ravitaillement, etc. (Cf. *C.A.R.S.* n° 245, p. 655-656).

Dans l'absence d'une législation adaptée et devant certains atermoiements de l'Etat, infidèle à la parole donnée, on ne peut rejeter à priori la licéité de la grève. C'est à examiner avec toutes les données du problème.

2. — L'Etat a autorité pour déterminer quels services doivent fonctionner, en toute hypothèse, pour le bien public. Cette détermination est faite par circulaire, telle celle de novembre 1947, prohibant « d'une part la grève de fonctionnaires ayant un grade égal ou supérieur à celui de chef de bureau ; d'autre part la grève des agents absolument indispensables à la marche du service public. » (Join-Lambert, *Semaine Sociale de Rennes,* 1954, p. 270). Un ordre de réquisition est adressé personnellement aux agents jugés indispensables (*ibid.,* p. 271).

3. — Dans le cas de grève légitime, un fonctionnaire n'a-t-il pas un *devoir de solidarité* avec ses collègues ? C'est possible.

Mais précisons les données du problème. Dans le cas de grève licite — de par ses objectifs et des autres circonstances qui accompagnent sa décision, — la considération de solidarité peut transformer en *devoir* de charité ou de justice sociale ce qui n'était qu'un *droit.* La simple reconnaissance d'un droit n'entraîne pas de soi l'obligation de l'utiliser effectivement.

Dans le cas du fonctionnaire, personnellement requis, le droit de participer à cette grève est suspendu par le devoir d'obéir à la réquisition ; et donc le devoir de solidarité ne peut être invoqué. La réquisition (nous la supposons motivée et non abusive) est, en effet, le moyen de concilier la grève avec l'intérêt public et donc de maintenir sa licéité. Il semblerait, d'ailleurs, qu'un haut fonctionnaire peut avoir d'autres moyens d'appuyer les justes revendications de ses collègues.

Cette remarque vaut-elle dans tous les cas ? Vaut-elle pour le cas qui nous est proposé ? Nous ne saurions le dire, manquant de l'information circonstanciée qui serait nécessaire. Entre l'intérêt général et les intérêts légitimes des fonctionnaires la conciliation est parfois difficile.

A. T.

DEUX QUESTIONS SUR UNE ORDINATION SACERDOTALE

Q. — 1° Que penser d'une ordination sacerdotale où le Pontife a bredouillé quelques mots de la péricope consécratoire, par ex. les mots « *secundi meriti munus* » (a-t-il prononcé *munus, funus* ou *unus*) ?

2° A une récente ordination sacerdotale, l'évêque officiant a changé un mot de la forme, le dernier mot : il a dit « *innuent* » au lieu de « *insinuent* », sans se rendre compte de son erreur. J'accompagnais moi-même l'évêque et voulus l'avertir mais l'autre chapelain, professeur de morale, m'a fait signe que ce n'était pas nécessaire. J'ai donc laissé faire, mais aujourd'hui je suis perplexe.

R. — Voici deux questions qui, sans viser le même fait, sont bien proches l'une de l'autre pour le fond et l'on comprendra que notre réponse leur soit commune.

Notre réponse : qu'il soit bien entendu, pour le cas présent, comme à propos de toutes les consultations similaires qui nous parviennent, que le théologien ne peut dépasser le plan qui est le sien. Il donne un avis motivé, — il n'est ni le Magistère ni l'Autorité dans l'Eglise. S'il y avait un doute positif et qui, après une sérieuse étude, s'avère irréductible, c'est à la juridiction compétente, et à Rome en dernier ressort, qu'il conviendrait de poser la question. De plus, il va de soi que nous répondons au cas tel qu'il nous est proposé, dans la persuasion que nos correspondants n'ont omis aucun élément ni aucune circonstance pouvant influer sur le jugement à porter sur ce cas.

Ceci dit, chacun sait que par la Constitution apostolique *Sacramentum ordinis*, du 30 nov. 1947 (*A. Ap. Sed.*, 28 janv. 1948, p. 5-7), Pie XII a définitivement tranché pour l'avenir (non pour le passé) l'irritant débat qui durait depuis des siècles et portait sur la matière et la forme des ordinations. Désormais l'ordination des prêtres a pour seule matière essentielle la première imposition des mains qui se fait en silence ; sa forme consiste dans la préface solennelle qui suit, et plus précisément dans la péricope suivante qu'il faut considérer comme essentielle :

> Da, quæsumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum presbyterii dignitatem ; innova in visceribus ejus spiritum sanctitatis, ut acceptum a te, Deus, *secundi meriti munus* obtineat censuramque morum exemplo suæ conversationis *insinuet*.

La constitution apostolique prend la peine d'expliquer le caractère essentiel que ces mots revêtent en ajoutant qu'ils sont en conséquence requis à la validité. Et l'on voudrait que les évêques qui confèrent l'ordination les prononcent avec toute l'attention et la perfection nécessaires. Du moins — puisque un *lapsus linguæ* est toujours possible — conviendrait-il que leurs assistants les en avertissent et au besoin les prient de redire l'expression contestée, n'en déplaise à notre professeur de morale... Aucun évêque ne se formalisera de cette prudence. Le tutiorisme est la règle dans l'administration des sacrements et l'on ne peut en prendre à son aise en ce domaine.

Il ne faut pas toutefois tomber dans le scrupule (ce qui est moins rare qu'on ne pense) ou se laisser prendre à une mentalité « magique » selon laquelle le mot vaut par lui-même indépendamment de tout contexte spirituel.

Nous savons bien qu'une mauvaise prononciation des mots (nous ne disons pas une substitution de mots), quand elle est involontaire et demeure dans certaines limites [1], ne nuit pas à la validité des formes. Ainsi dans le baptême, la prononciation défectueuse de catéchistes tonkinois (*Ego te baptigho in nomine Patri et Firii et Firitui Sancti*) a-t-elle été reconnue valide par le Saint-Office (31 juillet - 3 août 1889).

Nous savons aussi que, dans les formes sacramentelles, tous les mots n'ont pas la même importance et que certains peuvent être omis sans dommage pour la validité (nous ne parlons pas de la licéité). Ainsi, toujours dans le baptême, l'omission de la conjonction *et*, si du moins cette omission ne prétend pas traduire une théologie trinitaire erronée : il est assez curieux, par exemple, que le R. P. Daniélou, dans sa *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 378, l'omette à deux reprises en traduisant le texte de la *Didachè* (qui, elle, possède ces particules) ; or personne n'accusera le savant Jésuite d'erreur théologique en la matière.

Nous savons encore qu'un mot peut être remplacé par un synonyme sans mettre en danger le sacrement. Dans le baptême on admet comme synonymes de *baptizo*, les verbes *abluo, lavo* (cf. Cappello, n° 130 ; et Tertullien n'employait-il pas déjà *tinguo ?*) voire, selon plusieurs, des expressions comme *I christen thee* en anglais, *Ja te Kristim* en slavon (cf. Van Noort, n° 184 ; Tanquerey, n° 409), c'est-à-dire : « Je te fais chrétien », du fait que, dans ces langues, existe une équivalence bien établie entre ces termes et le mot *baptizare* (ce qui ne serait pas le cas en français). La règle a été très bien énoncée par le R. P. Lagrange dans son commentaire sur saint Luc (p. 545) :

> « Il suffit que ces paroles soient d'accord sur le sens pour opérer ce qu'elles signifient. C'est dans la magie seulement, ajoute-t-il, qu'un mot omis ou changé gâte toute l'opération. »

Nous savons enfin que certaines formes sacramentelles ne sont pas des propositions simples et dans ce cas tout n'est pas également essentiel. On en peut avoir une illustration dans la formule de consécration du calice ou dans celle de l'absolution pénitentielle : tout n'y est pas important au même degré et l'un de nos correspondants nous apporte lui-même, en ce qui concerne la formule de l'ordination, une référence probante sur ce point avec Regatillo-Zalba, *Theologiæ Moralis Summa* (1954, vol. 3, n° 666). Il est sûr que l'erreur ou l'omission qui porterait sur les éléments secondaires des formes sacramentelles, pour autant qu'elle n'aurait pas été inspirée par une intention perverse, ne rendrait pas le sacrement invalide.

[1] L'*Ami* (1960, p. 69) nous a dernièrement rapporté une formule baptismale utilisée par les « vieux-chrétiens » du Japon et qui est si déformée qu'on doit la considérer comme positivement douteuse. Dans de tels cas, l'emploi de la forme en langue vulgaire, comprise par celui qui l'utilise, n'eût-elle pas été préférable puisqu'elle eût rendu pratiquement impossible de telles déformations ?

Forts de ces considérations et de ces autorités, nous pouvons aborder de front les cas précis qui préoccupent nos correspondants. Dans le premier, on n'est même pas sûr qu'il y ait erreur : le mot *munus* a très bien pu être prononcé quand bien même il eût été mal articulé. Et même dans l'hypothèse d'un mot pris pour un autre (cela arrive plus d'une fois dans les conversations), leur structure matérielle est assez voisine, ici, pour que l'un « passe pour l'autre », comme lorsqu'un défaut d'articulation n'empêche pas que tout le monde comprenne. Dans le second cas cité, le verbe substitué à *insinuent* exprime un sens qui s'en rapproche plus ou moins ; il a même d'autant plus facilement porté là une signification analogue dans l'esprit du consécrateur, que ces deux mots, assez peu communs, ne comportent pas une idée aux contours tellement arrêtés, au moins dans l'immédiat de la conscience.

Dans les deux cas, enfin, le doute porte sur des mots qui appartiennent à des propositions subordonnées, consécutives, et non à la principale. L'intention du consécrateur, en outre, ne peut en aucune façon être mise en doute. — Au surplus, l'ensemble — intention et formulation — de ce qui est considéré comme essentiel est porté par tout cet ample contexte que constitue la Préface consécratoire. Un tel contexte rejaillit sur les mots en question et en assure la portée. Ce n'est pas d'avoir buté sur l'un ou l'autre mot d'intérêt secondaire qui y porterait préjudice, alors que même sans eux l'effet sacramentel resterait clairement exprimé.

Pour toutes ces raisons nous concluons, *salvo meliori judicio,* à une validité certaine.

J.-C. Didier.

MESSE ET COMMUNION ?...

Q. — Toutes dispositions égales d'ailleurs, est-il préférable de communier sans assister à la messe ou d'assister à la messe sans communier ?

R. — On serait tenté de sourire à une semblable question. Car, si l'on peut assister à la messe, pourquoi n'y pourrait-on pas communier ? Imaginons cependant un cas, où, d'une manière tout à fait exceptionnelle — par exemple heures de travail prohibant l'assistance à la messe mais non la communion (ou vice-versa ?) — la question posée appelle une réponse.

Posons bien le problème. Chez celui qui assiste à la messe sans communier et chez celui qui communie sans assister à la messe, on suppose des dispositions de piété et de ferveur égales. Dans ce cas (qu'il est peut-être permis d'estimer chimérique) la solution paraît simple. L'audition de la messe est un acte de piété méritant la grâce *ex opere operantis.* La communion est un sacrement qui produit la grâce *ex opere operato.* Or,

Ex opere operato ne s'oppose pas à *ex opere operantis* pour l'exclure. Quand la préparation qui dépend des actes libres d'un adulte atteint un tel degré de perfection qu'elle a pour suite immédiate et infaillible la justification (ou, dans le cas présent, un accroissement de grâce sanctifiante), les sacrements n'en demeurent pas moins, même pour ce juste, des moyens efficaces et des instruments de sanctification. La grâce peut être produite *ex opere operantis* ; les sacrements y ajouteront *ex opere operato* un accroissement de grâce. L'accroissement de la vie surnaturelle chez le juste résulte ordinairement du concours des deux éléments : ainsi donc l'un n'exclut pas l'autre ; ils peuvent même concourir simultanément et conjointement à la communication plus abondante de la grâce divine. Mais la grâce produite *ex opere operantis* est toujours méritée, au moins *de congruo,* s'il s'agit de la première grâce ; la grâce produite *ex opere operato* demeure un don entièrement gratuit de Dieu. (*D.T.C.,* xi, 1087).

« Dispositions égales », nous dit-on, dans le communiant et dans l'assistant à la messe. Donc, du chef des dispositions personnelles, de l'*ex opere operantis,* il y aurait mérite égale de grâce ; mais le communiant recevra *ex opere operato* un surcroît de grâce...

Concluez donc.

Toutefois, nous avons dit plus haut que le cas nous paraissait bien chimérique. L'assistance à la messe met l'âme du chrétien pieux en communication plus immédiate et plus intense avec le sacrifice du Calvaire renouvelé à l'autel. Il est bien difficile d'imaginer un état d'âme semblable en celui qui communie sans messe. Nous n'excluons pas cependant la possibilité absolue d'une égalité réelle de dispositions ; mais les lois ordinaires de la psychologie nous incitent à poser ici un grand point d'interrogation.

Pratiquement, conseillez donc de communier, mais de communier à la messe quand la chose sera possible. C'est mieux et plus sûr.

A. M.

QUELLE FAUTE POUR UN PRÊTRE DE BAPTISER SANS AUTORISATION DU CURÉ ?

Q. — Un prêtre pécherait-il mortellement, qui baptiserait, sans l'autorisation du curé, un enfant qui n'est pas de sa paroisse ? Il devrait rendre les honoraires ?...

R. — Cette matière est régie par les canons 738 et 739 :

Can. 738, § 1 : Le ministre ordinaire du baptême solennel est le prêtre ; mais la collation du sacrement est réservée au curé, ou à un autre prêtre avec la permission du curé ou de l'Ordinaire, légitimement présumée en cas de nécessité.

§ 2 : Même un pérégrin sera baptisé solennellement dans sa paroisse par son propre curé, si cela peut se faire facilement et sans retard ; sinon, n'importe quel curé peut le baptiser solennellement dans le territoire de sa paroisse.

Can. 739. Personne ne peut conférer le baptême solennel, même à ses propres sujets, sur le territoire d'autrui, sans l'autorisation voulue.

Rappelons que l'enfant a comme domicile ou comme quasi-domicile, celui de ses parents (can. 93, § 1 ; 94). Commentant des dispositions, le *Traité de droit canonique* de Naz (t. iii, n. 15), va jusqu'à écrire : « Le Code formule ces règles d'une façon très large, et l'on peut dire pratiquement que, dès que l'enfant ne naît pas dans la paroisse de ses parents, — lorsque la mère va accoucher ailleurs, cas très fréquent de nos jours — le curé de cette

paroisse perd son droit de baptiser... En certains diocèses existe la coutume centenaire ou immémoriale selon laquelle les curés ont le droit de baptiser tous les enfants, nés sur le territoire de leur paroisse, sans tenir compte du domicile ou du quasi-domicile des parents. Cette coutume n'est pas expressément réprouvée par le Code ; il appartient donc à l'Ordinaire, en vertu du canon 5, de décider si elle peut être tolérée ou si elle doit être supprimée. »

De son côté, le *Directoire pour les actes administratifs des sacrements,* au n. 42, porte :

« Il appartient donc au propre curé de baptiser *solennellement* ses paroissiens dans sa paroisse, même s'ils n'y sont pas nés. Toutefois, cette règle préférentielle ne doit pas être interprétée trop strictement. En cas de *réelle difficulté* (pour transporter l'enfant par exemple) ou de *nécessité* (un délai trop long, par exemple), le baptême peut être légitimement conféré *par n'importe quel curé sur son territoire,* même s'il n'est pas le propre curé du baptisé ni le curé du lieu de naissance... En pratique, et sauf certitude personnelle qu'il n'y a pas d'inconvénient, un prêtre ne baptisera *jamais* un enfant d'une autre paroisse *à l'insu* du propre curé. C'est là une règle de prudence élémentaire : par exemple, pour éviter les réitérations frauduleuses du baptême, la présentation de parrains ou marraines indignes, ou pour obtenir, s'il y a lieu, des garanties d'éducation chrétienne. »

Mais on voit que, dans toutes ces règles, dont on comprendra facilement le bien-fondé, il n'est pas question de rendre les honoraires (?) ; et, *en soi,* indépendamment d'autres circonstances, le prêtre qui manquerait à ces dispositions ne pécherait pas mortellement.

M. H.

CONFESSION ET FAUTES CONNUES PAR AILLEURS

Q. — Il n'est pas rare que des personnes de bonne réputation morale, touchent des sommes de la sécurité sociale (p. ex. des journées remplaçant le salaire pour la convalescence, tout en faisant, pour d'autres que leur patron, un travail rémunéré ; ou l'indemnité de la mère au foyer, alors qu'on fait des « ménages », etc.). D'autres cas sont même subjectivement plus injustes ; or par nos relations sociales, nous sommes au courant de ces choses.

Si ensuite, ces personnes se confessent — et ce pourrait être à l'article de la mort — a-t-on l'obligation qui parfois *deviendrait particulièrement lourde,* de poser des questions en tenant compte de ce qu'on sait autrement que par leur confession ? ou peut-on s'en tenir à ce qui est accusé, comme il me semble ?

R. — Le confesseur, qui se trouve devant un pénitent n'accusant pas des fautes graves, que lui, confesseur, sait d'une certitude morale avoir été commises par ce pénitent, doit en tout premier lieu s'efforcer de savoir si ce pénitent ne serait pas dans la bonne foi (il ignore peut-être la gravité de sa faute), — ou s'il n'aurait pas probablement accusé ce péché à un autre confesseur. Chaque fois que l'une ou l'autre de ces hypothèses peut être raisonnablement présumée, le confesseur est en droit de penser que ce pénitent fait une confession intègre. Cependant ce confesseur aurait à appliquer les règles concernant l'obligation de la monition à l'égard d'un pénitent qui, de bonne foi, ignore la gravité de tel acte.

Si ces présomptions ne peuvent jouer, le confesseur interrogera ce pénitent spécialement sur ces fautes, chaque fois qu'il aura appris l'existence de ces péchés par le témoignage de tierces personnes *auxquelles on peut se fier.* (Evidemment s'il en avait eu connaissance par la confession, il serait lié par le secret sacramentel et ne pourrait poser que les questions générales que l'on pose à toutes les personnes se trouvant dans des conditions analogues). Et lorsqu'ainsi interrogé, le pénitent nie avoir commis ces fautes, le confesseur peut, c'est l'opinion très probable, l'absoudre, car il vaut mieux croire le pénitent que des tiers.

Dans le cas précité, le confesseur interrogera donc le pénitent sur ces fautes en matière de Sécurité Sociale, dont il montrera la gravité, — et s'efforcera d'obtenir un aveu qui assurera l'intégrité de la confession. Il devra ensuite procéder comme pour toutes les fautes contre la justice commutative : contrition, ferme propos, et, s'il y a lieu, restitution. Mais si le pénitent nie avoir commis ces fautes, on ne peut lui refuser l'absolution.

Em. G.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. **Les Quatre Evangiles à l'usage du peuple chrétien.** — 382 p. (11,5 × 16,5), 1,80 NF. ; remises par quantités. — Paris, Edit. du Cerf, 1960.
2. **Petite Bible du peuple chrétien.** — 280 p. (16 × 20,5), 9,60 NF. — Edit. de Maredsous, Belgique ; ou S.E.D.E.C., 23, rue Visconti, Paris-6e, 1960.
3. **La Sainte Bible expliquée.** — 5 fasc. (13,5 × 17,5), de 78 p., 60 p., 78 p., 40 p. et 60 p. ; chacun : 1,75 NF. — Ibid.
4. **Ainsi parle le Seigneur.** — 335 p. (11 × 16,5), relié, 12 NF. — Grande édition, reliée, 392 p. (14,5 × 22,5), 19,20 NF. — Paris, Alsatia, 1959.
5. Divo BARSOTTI. — **Spiritualité de l'Exode.** — 294 p. (14 × 19), 15 NF. — Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
6. R. P. PETIT, O. Præm. — **Les Cantiques des Montées.** — 171 p. (12 × 18,5), 7 NF. — Lyon, Vitte, 1959.
7. **Dictionnaire de la Bible. Supplément,** sous la direction de Henri CAZELLES. — Fasc. XXXIII, **Oracle-Palestine,** 20 NF. — Paris, Letouzey, 1960.

1. — Cet ouvrage donne les évangiles au complet, dans leur ordre traditionnel de succession chronologique. Le texte est celui de la Bible de Jérusalem. Les notes, retouchées, sont celles de « l'édition de poche » de cette Bible. Une introduction générale (p. 7-9) et un plan en tête de chacun des évangiles suffisent, avec les notes, à l'intelligence des textes. Le but est l'utilisation pratique de ce livre portatif ; c'est pourquoi une série de tables donnent : 1° les références aux évangiles du dimanche et des grandes fêtes (p. 327-331) ; 2° un plan doctrinal renvoyant aux textes évangéliques les plus utilisés dans la liturgie, les plus utiles pour la vie chrétienne et pour l'intelligence de la prédication (p. 333-375) ; 3° la liste des paraboles et des miracles du

Christ ; 4° une brève carte de la Palestine avec un plan de Jérusalem ; 5° des divisions, des titres et des renvois aux passages parallèles. L'impression est bien lisible, la reliure solide, mais aucun luxe ne vient alourdir le prix qui reste étonnamment modique pour un ouvrage de cette valeur et de cette originalité. Les exégètes pourront discuter sur quelques formules de la traduction ; le bon peuple et les enfants hésiter devant quelques mots rarement usités en français usuel. Ces « *Quatre Evangiles* » n'en restent pas moins au premier rang de ceux qu'on peut actuellement offrir au « peuple chrétien » de langue française.

2. — La *Petite Bible du peuple chrétien* s'inspire des mêmes principes, mais veut initier à l'usage de l'*Ancien Testament*, ne réservant au Nouveau que cinq pages de conclusion ; elle ne présente que des morceaux choisis ; les textes en sont pris à la Bible de Maredsous ; ils sont groupés sous divers titres qui se classent dans l'ordre suivant : 1° Histoire, qui va de la Genèse aux Maccabées (p. 13-125) ; — 2° Paroles des prophètes, d'Osée à Daniel (p. 126-189) ; — 3° Enseignements religieux, du Deutéronome à la Sagesse et à l'Ecclésiastique (p. 190-242) ; — 4° Enfin, Prières des Israélites, c'est-à-dire choix de Psaumes. L'ouvrage est imprimé en brun et violet, sur beau papier de teinte jaune ; il est orné de dix photographies à pleine page. Il n'y a pas de notes, ni de cartes ; avant chaque morceau, une brève, mais substantielle introduction suffit pour l'intelligence historique et religieuse du passage cité. On sait que la traduction de la Bible de Maredsous, sans avoir la précise élégance de celle de Jérusalem, admet des expressions familières qui peuvent la rendre plus attrayante en certains milieux.

3. — C'est aussi de Maredsous que nous parviennent les fascicules de *La Bible expliquée*. Il en paraît normalement 5 par an, qui représentent un volume de 350 p. A ces fascicules on peut s'abonner, ou les acheter séparément. Chaque livre inspiré donne matière à un ou plusieurs fascicules ; le texte sacré est reproduit en entier ; après chaque morceau viennent des explications simples et courtes. Les auteurs se défendent d'aborder les problèmes de critique textuelle, de spéculation théologique et de développement mystique ; en réalité, il leur arrive d'en suggérer l'existence, ou même de les supposer résolus. Les livres du N. T. sont précédés d'une ou deux pages d'introduction. La traduction, qui est celle de la Bible de Maredsous, est reproduite en très petits caractères, tandis que les résumés et commentaires sont en beaucoup plus gros. En certains fascicules se trouve une carte rudimentaire, suffisante pour le but visé, qui est de donner une « explication élémentaire » au lecteur, chrétien ou non.

4. — « *Ainsi parle le Seigneur* » constitue une « Histoire Sainte » pour adultes ou grands adolescents. Elle veut faire saisir le développement historique de la révélation qui tend à l'établissement sur terre du royaume de Dieu. L'ordre chronologique des événements constitue la base du récit, qui va de la Genèse à l'Apocalypse par une série de morceaux choisis ; ceux-ci racontent les faits : leur interprétation est donnée par la citation d'un autre passage biblique imprimé immédiatement après le fragment historique : par exemple Gen., I (p. 13) est accompagné du Ps. CIII, « chant de la création » (p. 15-16) ; les extraits de la Loi de Moïse sont suivis de Gal., III, 24, IV, 4-7. Il en résulte une sorte de brassage de textes, qui surprend d'abord, mais qui se justifie par le but poursuivi. Nous pensons qu'il aurait été utile d'expliquer par une note très brève la mention de longévité de Noé (350 ans, p. 24), d'Abraham (175 ans, p. 35), de Moïse même (120 ans, p. 72), qui surprendront les lecteurs visés par ce livre.

La part réservée au N. T. (p. 151-298) est sensiblement égale à celle donnée à l'A. T. (p. 13-148). Seize photos en pleine page constituent une illustration artistique. Quatre cartes (Canaan, et Palestine au temps de Jésus, aux traits un peu trop fins : Moyen-Orient, et voyages de saint Paul aux traits un peu trop gros) sont placées à la fin du volume. Elles sont précédées de tables très bien faites (p. 300-335). La traduction française a été en partie empruntée aux *Lectures bibliques* parues sous la direction de Mgr Elchinger, actuellement évêque-coadjuteur de Strasbourg ; l'ouvrage a eu une première édition, en langue allemande, parue en 1957 à Munich, chez Koesel, sous le titre *Reich Gottes*.

5. — « On ne comprend jamais assez l'importance, que dis-je ? la nécessité d'une exégèse spirituelle. *Il n'existe pas de continuité entre l'A. T. et le N. Testament* sinon dans une interprétation spirituelle de l'A. T.» (p. 350 ; c'est nous qui soulignons). Dans cette courte phrase, D. Barsotti nous livre le principe qui a inspiré tout son commentaire de l'Exode, mais fait apparaître aussi le danger qui résulterait de son emploi *exclusif*. Car, en fait l'exégèse critique qui serre de près le sens littéral de l'Ecriture a réussi, surtout depuis les dernières décades du XIX^e siècle, à établir solidement la continuité du dessein de Dieu sur l'humanité tel qu'il apparaît par une étude attentive des textes sacrés de la Genèse à l'Apocalypse. Ce n'est que le caractère exclusif de telles affirmations qu'il faut écarter.

La méthode suivie par B. qui utilise les rapprochements allégoriques et les leçons morales a toujours existé dans l'Eglise, à commencer par saint Paul. Elle est légitime et féconde, surtout si elle s'appuie sur de solides données patristiques et théologiques, comme le fait habituellement B.

Voici comment procède notre auteur : il suppose que son lecteur a sous les yeux sa Bible. Il ne cite donc pas les textes de l'Exode qu'il va commenter. Ce commentaire porte moins sur les textes eux-mêmes que sur les *événements* et les *doctrines* qu'ils expriment. Ceux-ci sont éclairés par des comparaisons faites à grands traits avec d'autres passages de l'A. T. traitant des mêmes sujets et par des rapprochements entre personnages importants (par l'exemple entre Noé, Abraham et Jésus d'une part, et d'autre part le Moïse tel que nous le révèle l'Exode). Il en résulte une lumière fort instructive, et des applications qui, malgré leur caractère parfois trop subjectif, seront certainement utiles à la vie spirituelle du chrétien actuel. Il est impossible de résumer un travail ainsi conçu, mais il convient d'en recommander l'usage aux prêtres, aux religieux et aux laïcs suffisamment instruits.

Dans l'emploi d'une telle méthode, il est presque impossible d'éviter des longueurs ; d'inutiles répétitions sont fréquentes ; de nombreuses formules de détail sont à peine exactes : peut-être la traduction française en porte-t-elle la responsabilité. L'auteur lui-même parle, de temps en temps, de « religion cosmique », ce qui correspond suffisamment à ce que la théologie catholique appelle « religion naturelle ». Mais il parle aussi, et même beaucoup plus fréquemment, de « révélation cosmique », expression où le mot « révélation » est pris dans un sens équivoque que l'usage des définitions conciliaires n'autorise pas et qui risque de conduire à des conséquences doctrinales dangereuses.

6. — Le recueil des 15 « Cantiques des Montées » (Ps. CXX-CXXXIV) est un des joyaux du Psautier. Le R. P. Petit, prémontré, s'en est inspiré pour donner des retraites dans différents milieux et en dernier lieu à des Bénédictins. Sa méthode aurait pu ressembler à celle de Barsotti commentant l'Exode. Elle en diffère pourtant en deux points : 1° elle se base sur le sens littéral du texte sacré, dégagé grâce à la connaissance de l'hébreu et du milieu tant historique que géographique où sont nés ces psaumes ; 2° de chaque psaume est donnée une traduction, suivie d'explications dans

lesquelles, évitant toute interprétation allégorique, le R. P. passe directement aux leçons morales et surnaturelles applicables à la vie du chrétien qui aspire à une vie spirituelle généreuse ; il le fait sans s'éloigner du sens littéral. Son ouvrage plaira donc aux prêtres, même s'ils sont exégètes ; et il pourra leur offrir des thèmes pour une retraite isolée, ainsi qu'aux religieux et aux laïcs suffisamment initiés à la Bible. Ce travail compétent, longuement médité et plusieurs fois prêché, mérite l'attention.

7. — Le fasc. XXXIII du *Supplément du Dictionnaire de la Bible* vient de paraître. A. BARUQ, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon, achève son étude de l'*Oracle*, en Grèce, à Rome, en Israël et donne ses conclusions (col. 769-787). J. de FRAINE, S. J., professeur à Louvain reprend l'étude de critique textuelle et littéraire de l'*Oraison dominicale* (c. 788-800). Signalons aussi ce qui est dit des *Versions orientales de la Bible* (c. 807-884) : arabes arméniennes, coptes, éthyopiennes, géorgiennes, et surtout syriaques (cette dernière due à Cl. Van PUYVELDE, O.S.B. ; col. 834-884) ; le pénétrant article de J. DANIÉLOU, S. J. sur *Origène* (c. 884-907) ; celui de C. HAURET, professeur à l'Université de Strasbourg sur les *Origines* de l'univers et de l'homme d'après la Bible (c. 908-926) ; du regretté A. GELIN sur *Osée* (c. 920-940) ; du P. MOTTE, O.M.I. sur les *Ossuaires palestiniens* ; de M. J. G. FÉVRIER, sur les *Ostraka*, sceaux et cachets hébraïques ; de A. PELLETIER, S. J., sur les *Pains de proposition* (c. 965-976) et l'étude très érudite de J.-M. FENASSE, avec plans, sur les *Palais* intéressant le monde biblique. Les deux dernières pages du fascicule commencent la publication d'un travail géographique sur la *Palestine*, par le P. DU BUIT, O. P., de l'Ecole Biblique de Jérusalem.

Mgr GUERRY. — **Eglise catholique et communisme athée.** — In-8 de 240 p., 7,70 NF. — Paris, Bonne Presse, 1960.

Venant après nombre d'études sur le marxisme, cet ouvrage a un but pastoral, qui le recommande à notre attention. Il se propose, en effet, de mettre en garde les militants chrétiens contre la tentation toujours renaissante de collaboration avec le communisme. La visée pastorale s'appuie néanmoins sur une pénétrante étude doctrinale. Mgr Guerry y démasque les procédés du communisme dans ses attaques ouvertes ou voilées contre l'Eglise. Puis il expose les point sur lesquels le communisme s'oppose radicalement au dogme et à la morale du christianisme : sa théorie de l'origine de la religion, considérée comme une aliénation ; son humanisme prétendu qui pose l'homme comme centre et fin ultime à la place de Dieu ; enfin son totalitarisme qui ne souffre aucun partage d'influence. Le livre se termine par des mises au point concernant les rapports des catholiques avec les communistes : pourquoi ils ne peuvent adhérer au P. C. ; et comment ils éviteront un anti-communisme négatif ; ce faisant, ils travailleront, en fidélité aux directives de l'Eglise, à la coexistence pacifique, qui n'est qu'une étape vers la paix véritable.

Lucien DALOZ. — **Le Travail selon saint Jean Chrysostome.** — Collect. « Théologie, Pastorale et Spiritualité ». — (13 × 20), 200 p., 8,70 NF. — Paris, Lethielleux, 1959.

De dimension modeste, ce volume est un extrait d'une thèse plus ample sur le *Travail chez les Pères antiochiens*, thèse soutenue devant la Grégorienne, à Rome. Il dégage les thèmes principaux exprimés ou sous-jacents dans la prédication populaire du grand docteur. Une rigoureuse enquête historique aboutit à une double conclusion qui résume cette pensée : la théologie du travail a pour base l'image de Dieu ; le caractère de peine lui est accidentel et confère au travail humain une valeur rédemptrice. Puisque l'homme est l'image de Dieu, il devient, par son travail, le collaborateur de Dieu. Autour de cette grande idée s'organisent les rapports de l'homme avec la création dont il est le roi et l'administrateur. L'œuvre humaine prend toute sa noblesse dans cette lumière de la révélation. Le péché n'a pas détruit cet ordre essentiel, mais engage l'homme à se faire collaborateur de la rédemption. De nombreux passages de Chrysostome sont à recueillir pour enrichir notre spiritualité du travail.

R. Van der GUCHT. — **Les Socialistes et la Religion.** — Collect. « Etudes Sociales », n° 29-30, 104 p., 57 fr. b. — Bruxelles, par Office Général du Livre, Paris.

Cet opuscule décrit avec clarté et abondante information certains aspects nouveaux du socialisme dans sa position au sujet de la religion et spécialement du catholicisme. L'information est puisée chez les penseurs et publicistes belges ; elle nous intéresse aussi, car le même travail intérieur, on peut dire la même crise du socialisme, se retrouve en d'autres pays d'Europe. « Catholiques épris de dialogue, nous considérons qu'il est de la plus haute importance que tous, croyants ou incroyants, aient une vue claire des points de rapprochement et des points d'opposition entre socialisme et religion. Une fois les problèmes correctement cernés, une discussion féconde peut s'engager, supplantant les controverses stériles et les polémiques mal informées » (p. 5). Tel est l'esprit qui inspire cette étude. — Le point de départ est le socialisme de Vandervelde. A la différence de Marx, pour qui la religion en son essence implique aliénation, il croit le socialisme compatible avec la religion ; mais il s'en prend aux religions « autoritaires », ou dogmatiques. Pour lui, la libération de l'homme, poursuivie par le socialisme, conduit à la libre-pensée, au libre-examen.

Cette position de V. fait toujours autorité pour de nombreux socialistes. Néanmoins une nette évolution (déjà amorcée par V. en ses derniers jours) s'est dessinée. Une grande diversité se manifeste : certains proposant un accord avec le catholicisme ; d'autres professant la foi catholique et défendant une conciliation de cette foi avec leur adhésion socialiste. C'est en tenant compte de ces divergences que l'A. de notre brochure dégage les conceptions et les thèses incompatibles avec le catholicisme, et les conditions qui permettraient à un catholique de militer dans une organisation socialiste. Pages qui éclairent aussi nos problèmes français. La conclusion est qu'il faut être avisé dans l'application des condamnations pontificales à une situation changeante ; d'autre part qu'il faut rester prudent, car une majorité « continue à associer de façon plus ou moins consciente, le socialisme à une conception du monde agnostique et relativiste, voire — mais le cas est plus rare — à une philosophie résolument matérialiste » (p. 104).

Michel QUOIST. — **Réussir.** — (14 × 19), 220 p., 4,80 NF. — Paris, Edit. Ouvrières, 1960.

Ce n'est pas à proprement parler un livre de méditations, encore moins un traité ou recueil de conférences sur la spiritualité du laïcat, encore qu'il ne puisse être profitable sans méditation et prière. Sur un ton direct, vivant, toujours « à l'écoute de la vie », l'A. s'adresse à l'homme « atomisé », produit et victime d'une civilisation matérialiste. Il lui propose de se retrouver lui-même, en retrouvant sa place dans le

plan universel. « Ton but et ton Plan à toi est une personne vivante : Jésus-Christ » (p. 32).

A cet homme, emporté par le tourbillon qui le dissocie, n'ayant plus le temps de lire de longs traités, il présente une solide doctrine en des chapitres courts, dont chaque alinéa offre comme une bouchée. La disposition typographique invite à s'arrêter sur tel membre de phrase, telle expression, toujours révélatrice du sens de l'événement dans la lumière de la foi.

Ces appels à « l'homme debout », conscient de ses dimensions, désireux de « vivre sa vie » dans la fidélité à l'événement, sont tonifiants et répondent à l'attente des jeunes, comme de beaucoup d'hommes de notre temps. Excellents conseils sur la conduite de la sensibilité (p. 35-38), sur le rôle et la promotion de la femme (p. 42-44), sur la revision de vie (p. 287-288) sur le sacrement de pénitence (p. 202-203). Quelques échantillons glanés au hasard donneront une idée du genre et de la doctrine : « Veux-tu communier authentiquement à l'Evangile ? — Il faut t'approcher religieusement et gratuitement, — pour écouter et voir (c'est-à-dire contempler) Jésus-Christ *vivant* — qui s'adresse aujourd'hui à toi par sa vie et par ses paroles » (p. 170). « L'événement est appel des hommes, signe des hommes, invitation des hommes ; — il est appel de Dieu, signe de Dieu, invitation de Dieu... Par ta présence à l'événement, tu te fais disponible aux hommes et à Dieu » (p. 183-184).

Livre à conseiller aux jeunes et aux laïcs soucieux d'union au Christ pour éclairer et vivifier leur engagement apostolique. Il nous éclairera pour leur direction ; et nous verrions volontiers certains passages ou chapitres repris en récollection ou retraite.

René GIRAULT. — **Pour un catholicisme évangélique.** — In-12 de 254 p., 6 NF. — Paris, Editions ouvrières, 1959.

Le titre un peu provocant de l'ouvrage laisse deviner l'intention de l'auteur : il veut inviter les catholiques à approfondir sans cesse l'esprit de l'évangile. Afin de le faire comprendre d'une manière concrète, il encadre ses vues doctrinales entre deux enquêtes personnelles. La première est faite auprès de cinquante convertis, la plupart de condition modeste. Il n'en retient que douze cas, et conclut que l'on ne devient catholique que lorsque l'on découvre le Christ vivant dans l'Eglise.

La seconde a lieu en trois pays étrangers : l'Espagne, l'Allemagne de l'Est et la Pologne. Il en retient que l'Eglise ne peut s'étendre que dans la mesure où elle vit conformément à l'évangile. Cette enquête corrobore un exposé non moins concret sur les quatre derniers siècles de l'Eglise, aboutissant aux mêmes conclusions.

Les vues doctrinales proprement dites, qui constituent le cœur de l'ouvrage et les derniers chapitres, s'efforcent d'équilibrer dans l'Eglise les deux éléments complémentaires : l' « Institution » et l' « Evénement », les cadres sociaux et la vie intérieure. Elles montrent amplement comment le déséquilibre entre ces deux points entraîne de graves conséquences. L'ouvrage est riche et suggestif. L'auteur n'a pas seulement enquêté : il a beaucoup lu, comme en témoigne sa vaste information. Beaucoup de catholiques, prêtres, laïcs, hommes d'étude ou militants, gagneront à lire ces pages qui leur plairont. La solution d'ensemble est exacte, et nous ne ferons que quelques réserves de détail.

Tout d'abord on se souviendra que douze cas seulement de conversion ont été retenus. La base de l'induction est donc assez étroite, et même les conclusions qui en sont tirées ne nous semblent pas retenir tous les renseignements qui s'en dégagent (spécialement en ce qui concerne les quelques convertis intellectuels). — Les pages 100 à 104 devraient, pensons-nous, attribuer une plus grande place au Jésus de l'histoire dans la genèse de l'acte de foi. C'est la grande vérité que le P. Daniélou démontre bien dans le volume que nous recensons ci-contre. — De même les pages 114 à 123 (sans compter plusieurs allusions : p. 170, 172, 184, 187) mériteraient d'être nuancées. Il est trop sommaire de dire que le christianisme n'est pas une « religion » (p. 114). Et l'article de l'*Ami du Clergé* (1958, p. 291-293) auquel l'auteur renvoie dans son guide bibliographique (p. 246), et qui lui a peut-être suggéré cette manière de s'exprimer, ne prétendait pas, si nous le comprenons bien, que Jésus aurait *remplacé* la religion par une Eglise, mais plutôt *ajouté* une Eglise à la religion juive. — Enfin certaines insistances (nombreuses allusions aux prêtres ouvriers, surtout p. 196 ; rapprochements discutables concernant le passé et le présent de l'Eglise : p. 197-198) auraient aussi gagné à être mieux mises au point.

Jean DANIELOU. — **Approches du Christ.** — In-8 de 254 p., 8,10 NF. — Paris, Grasset, 1960.

Recueil de huit études traitant de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament et de l'Eglise, et qui, malgré leur diversité, sont des « approches du Christ » en ce sens que toutes convergent vers le Christ, qu'il soit annoncé, ou vivant sur terre, ou prolongeant son action dans l'Eglise.

C'est pour l'auteur l'occasion de présenter une apologétique où il renouvelle avec beaucoup d'érudition des thèmes traditionnels. Concernant le Jésus de l'histoire, il montre en particulier combien les découvertes récentes (surtout de Qumrân), bien comprises, sont un argument puissant contre les incrédules. L'étude typologique de l'Ancien Testament met en relief la continuité des deux Alliances. Enfin l'Eglise apparaît comme l'instrument dont le Christ se sert pour nous appliquer ses propres mérites. Ainsi sont mises au point les difficultés mises en avant par certains auteurs modernes, tels que Dibélius, Bultmann, Duméry, Couchoud, qui prétendent qu'il est impossible de rejoindre le Christ historique, et que la foi catholique peut très bien se passer de cette référence. Au contraire, l'auteur montre excellemment qu'on ne peut concevoir le catholicisme sans l'insérer dans l'histoire. Chaque chapitre est suivi d'une courte bibliographie permettant d'approfondir la question.

Les prêtres et laïcs cultivés gagneront à lire ce livre, auquel nous ne reprocherions que quelques imprécisions. Ainsi, p. 90 à 94, l'eschatologie est trop exclusivement présentée comme déjà réalisée. (Il est vrai que la perspective est redressée, surtout p. 191 à 195). De même on peut discuter telle ou telle affirmation, par exemple concernant l'origine de l'ignorance humaine (p. 138), la renonciation prétendue du Christ à l'exercice de sa science infuse (p. 140, n. 4), l'inexistence du péché contre l'Esprit avant la Pentecôte (p. 150-152). Mais c'est là peu de chose comparé à l'ensemble très riche, et très apte à faire saisir le vrai rôle du Christ.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 21 junii 1690

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant . C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)